

Annales. Economies, sociétés, civilisations

L'islam et les non-musulmans

Bernard Lewis

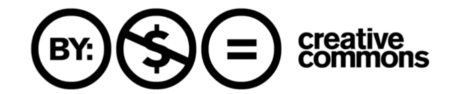
Abstract
The Islamic State and the non-MuslimsB. Lewis This article surveys the development of the attitudes, concepts and policies which governed the status of non-Muslims in the Islamic Middle East up to the mid- 19th century.

Citer ce document / Cite this document :

Lewis Bernard. L'islam et les non-musulmans. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 35e année, N. 3-4, 1980. pp. 784-800;

doi : https://doi.org/10.3406/ahess.1980.282668

https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1980_num_35_3_282668



L'ISLAM ET LES NON-MUSULMANS

La nature de la tolérance islamique — sa portée et ses limites — sont souvent mal comprises [1]. Deux mythes courants, deux stéréotypes, s'opposent à ce propos : d'un côté, la vision d'un islam bigot, intolérant, tyrannique, symbolisé par l'image légendaire du guerrier fanatique déferlant du désert, le Coran dans une main et l'épée dans l'autre, et offrant à ses victimes le choix entre les deux [2] ; de l'autre, celui de l'égalité des droits, de l'utopie interreligieuse et interraciale dans laquelle musulmans, chrétiens et juifs auraient collaboré dans un âge d'or de libre effort intellectuel.

Pour présenter des éléments de vérité, ces deux stéréotypes n'en sont pas moins déformants. Ils sont l'un et l'autre d'origine occidentale et relativement récents. L'intolérance est une nouvelle accusation, la tolérance, un nouveau sujet de satisfaction, aussi bien pour les chrétiens que pour les musulmans. Autrefois, le monde occidental n'appréciait pas particulièrement la tolérance religieuse en soi et ne condamnait pas davantage son absence chez les autres. Ce que la Chrétienté réprouvait dans l'Islam, ce n'était pas d'avoir imposé ses doctrines par la force, mais de défendre des doctrines fausses, ce qui est assez différent. La protestation de tolérance en Islam est aussi un fait nouveau. Ce n'est que récemment que les musulmans se sont prévalu d'avoir accordé un traitement égal aux non-musulmans. En réalité, ils ne l'ont jamais fait. Car dans la société traditionnelle, cela aurait été considéré non comme un mérite, mais comme un manquement grave. Comme d'habitude, la vérité se trouve à mi-chemin ; elle est beaucoup plus complexe, beaucoup plus nuancée que ces deux présentations simplistes pourraient le laisser croire.

Au préalable, quelques définitions sont nécessaires. Et d'abord, qu'entendons-nous par islam ? Il y a plusieurs réponses possibles qu'il est important de distinguer. On peut donner au moins trois sens différents à ce mot.

Il signifie en premier lieu l'islam de l'origine. C'est ce qui est, pour les musulmans, la Révélation accordée au Prophète Muhammad et contenue dans le livre saint du Coran.

Il désigne en second lieu le développement ultérieur que le travail des juristes et des théologiens a fait subir à cette Révélation, et qui a abouti au corpus

imposant de la théologie, de la loi, de la tradition et de la pratique islamiques. Cet islam est à l'islam originel ce que le christianisme adopté par Constantin était au christianisme de Jésus-Christ. Ou peut-être pas tout à fait, car les premières expériences de formation de deux religions ont été fort diverses. Le Christ est mort sur la croix. Muhammad, loin de subir le martyre, a exercé un pouvoir. Au cours de sa vie, il est devenu chef d'État, il a commandé des armées, collecté des impôts, administré la justice et promulgué des lois. Beaucoup de changements néanmoins, se produisent après sa mort et l'islam de l'Empire des califes, tout comme le christianisme de l'Empire romain, s'est développé en un ensemble beaucoup plus complexe et plus vaste que les dispositions originales.

Enfin, le troisième sens du terme islam est la contrepartie ou l'équivalent, non plus de christianisme, mais de chrétienté : autrement dit, toute la civilisation qui a grandi sous l'égide de l'islam en incorporant des éléments qui, selon la première et la deuxième définition de ce terme, seraient non-islamiques, ou même anti-islamiques. A ce niveau, l'islam ne signifie pas ce que les musulmans devaient croire ou faire selon les préceptes de leur religion, mais ce qu'ils ont pensé et fait réellement pour le meilleur et pour le pire : en d'autres termes, la société et la civilisation islamiques telles que nous les connaissons à travers l'histoire et l'observation actuelle. Comme le reste de l'humanité, les musulmans ne vivent pas toujours selon leurs propres idéaux et il leur arrive de relâcher la rigueur de leurs lois.

Deuxième question : qu'entendons-nous par tolérance ? Le terme est normalement employé pour désigner la volonté d'une religion dominante de coexister avec les autres religions. Notre analyse se limitera à cette seule question : quelles ont été les relations entre l'islam au pouvoir et les adeptes des autres religions ?

Les réponses différeront selon que l'on entend par tolérance absence de discrimination ou absence de persécution. La discrimination a toujours existé d'une manière permanente et nécessaire, inhérente au système, institutionnalisée dans le droit et dans la pratique. En revanche, la persécution était atypique et rare. L'islam a souvent été décrit comme une religion égalitaire et par certains aspects, elle l'est effectivement. Si l'on compare l'islam à son avènement avec le système des castes de l'Inde à l'est, avec les privilèges aristocratiques de l'Europe chrétienne à l'ouest, l'islam apparaît effectivement comme une religion égalitaire dans une société égalitaire. Il n'admet ni caste, ni aristocratie, bien que la nature humaine étant ce qu'elle est, l'une et l'autre aient parfois tendance à s'insinuer. Ces changements, cependant, se produisent en dépit de, et non pas dans l'islam, et les traditionalistes et les radicaux n'ont pas cessé de les considérer comme une innovation non islamique, voire anti-islamique, et de les condamner comme tels.

Cependant, l'islam admet certaines inégalités fondamentales. En fait, non seulement il les admet mais aussi il les fixe dans des institutions et selon des règles légales. Les plus importantes sont les trois inégalités fondamentales du maître et de l'esclave, de l'homme et de la femme, du croyant et de l'incroyant. Ces trois groupes d'inférieurs étaient considérés comme nécessaires à la conduite des affaires de la société. Ils avaient tous leur place et leur fonction, même si des doutes pouvaient surgir à propos du troisième. On s'accordait généralement sur le besoin d'esclaves et de femmes. On pouvait s'interroger sur le caractère nécessaire des incroyants. L'opinion générale était qu'ils servaient à de multiples usages, économiques notamment.

Une autre différence importante distingue les trois groupes : les femmes ne pouvaient absolument pas changer de statut. Celui de l'esclave ne pouvait changer que par un processus légal, sur décision du maître et non pas de l'esclave. Quant aux incroyants, c'est en toute liberté qu'ils avaient choisi de l'être et d'en supporter les sanctions. C'est de leur plein gré qu'ils consentaient à leur statut d'infériorité, auquel ils pouvaient mettre fin à n'importe quel moment par un acte de volonté. J'emploie le mot volonté, mais du point de vue musulman, il s'agit plutôt d'entêtement : car voilà des gens qui avaient accès à la vérité sous la forme finale et parfaite de la révélation divine — dont leurs propres religions n'étaient que des formes antérieures, imparfaites et dépassées —, et qui, délibérément s'obstinaient à la refuser.

Des trois types sociaux de condition inférieure, l'incroyant était donc le seul qui avait choisi son statut. C'était aussi celui des trois qui, somme toute, subissait les inconvénients les moins pénibles. Toutes choses égales d'ailleurs, il était plus facile d'être un homme libre incroyant dans une société musulmane que d'être une femme ou un esclave. C'est peut-être la raison pour laquelle on a cru nécessaire de renforcer, ou tout au moins de symboliser d'une manière manifeste, l'infériorité de statut de l'incroyant plutôt que celui de la femme ou de l'esclave.

L'histoire des relations entre l'État musulman et ses voisins et sujets non musulmans, commence avec la mission du Prophète. Le Coran et la Tradition retracent les relations de Muhammad avec les juifs de Médine et du Nord du Hijaz, avec les chrétiens de Najrān dans le Sud, d'autres chrétiens au Nord, et avec les païens qui constituaient la majorité de la population arabe [3]. Pour les païens, le choix était clair : l'islam ou la mort. Pour les juifs et les chrétiens, possesseurs de ce qui était reconnu comme des religions révélées, fondées sur des révélations authentiques, mais dépassées, ils avaient donc le choix entre l'islam, la mort, ou la soumission. Celle-ci impliquait le payement d'un tribut et l'acceptation de la suprématie musulmane. La mort pouvait être commuée en réduction à l'esclavage.

Au début de sa carrière, comme maître de Médine, le Prophète entre en conflit avec les trois tribus juives qui y vivent. Toutes sont vaincues et, selon la tradition musulmane, deux d'entre elles eurent à choisir entre la conversion et l'exil ; la troisième, la tribu Banu Qurayza, entre la conversion et la mort. La rancœur produite par l'opposition des tribus juives à Muhammad se retrouve dans les références au juif dans le Coran, dans la biographie et les traditions du Prophète. L'image du juif que donne ces textes est généralement peu favorable.

La situation change en l'an 7 de l'hégire — 629 après Jésus-Christ — avec la prise de l'oasis de Khaybar, à 150 km environ de Médine [4]. Cette oasis était habitée par des juifs, dont quelques-uns s'étaient installés après avoir été chassés de Médine : c'est le premier territoire conquis par l'État musulman et soumis à son autorité. Les juifs de Khaybar capitulent après un mois et demi, et le Prophète leur accorde le droit de demeurer dans l'oasis et de cultiver la terre à condition de remettre aux musulmans plus de la moitié de la production. Cet accord devient un *locus classicus* de la jurisprudence ultérieure portant sur le statut des sujets conquis non musulmans dans l'État musulman.

Pendant la vie du Prophète, les contacts avec les chrétiens sont moins importants et beaucoup moins conflictuels. Ses relations avec les tribus et les populations chrétiennes du nord du Hijaz, et plus tard, du sud de l'Arabie, sont généralement réglementées par des contrats dont le plus célèbre est l'accord

conclu avec les chrétiens de Najrān. Aux termes de cet accord, ils étaient autorisés à pratiquer leur religion et à gérer leurs propres affaires à condition de payer un tribut fixe, d'accorder l'hospitalité aux représentants du Prophète, d'approvisionner les musulmans en cas de guerre, et de s'abstenir de faire de l'usure. Étant donné ces relations plus pacifiques entre le Prophète et les chrétiens, les références dans le Coran leur sont plus favorables qu'aux juifs. Mais à la fin de sa vie, l'expansion de l'islam met le Prophète en contact, et quelquefois en conflit avec des tribus chrétiennes. Une attitude moins favorable aux chrétiens apparaît dans les écrits et la tradition musulmans. C'est à cette période que se rattache le passage célèbre du Coran (IX, 29) : « Combattez ceux qui ne croient point en Allah ni au Dernier Jour [qui] ne déclarent pas illicite ce qu'Allah et Son Apôtre ont déclaré illicite, [qui] ne pratiquent point la religion de Vérité parmi ceux ayant reçu l'Écriture ! [Combattez-les] jusqu'à ce qu'ils payent la *jizya* [5] directement (?) et alors qu'ils sont humiliés. »

Après la mort du Prophète, l'empire de l'Islam s'étend sur un vaste territoire, de l'Atlantique à l'ouest, aux confins de l'Inde et de la Chine et parfois même au-delà, à l'est. D'importantes communautés religieuses étaient établies dans ces territoires nouvellement conquis. La grande majorité des nouveaux sujets de l'État islamique était composée de chrétiens d'Églises variées. L'Irak, bien que faisant partie de l'Empire perse, était principalement nestorien. La Syrie, la Palestine, l'Afrique du Nord et les possessions musulmanes en Europe avaient toutes fait partie de l'Empire romain chrétien. Tous ces pays comprenaient des minorités juives d'une importance parfois considérable. En Iran également se trouvaient des populations aussi bien chrétiennes que juives, mais la majorité des Iraniens professait le zoroastrisme ou une de ses variantes.

Dans les premiers siècles de la domination islamique, il y eut peu — ou pas — de tentatives de conversion forcée, la propagation s'effectuant plutôt par persuasion. Il est difficile d'estimer le rythme et l'étendue des conversions d'après les sources disponibles. Certains chercheurs ont prétendu que, jusqu'aux Croisades, les non-musulmans constituaient toujours la majorité de la population. Cependant, il est certain qu'un grand nombre de chrétiens, de juifs et de zoroastriens ont adopté la religion musulmane et ont alors fait partie de la société musulmane [6].

Des différences significatives apparaissent dans le destin de ces trois religions. La situation du zoroastrisme est la plus mauvaise. A la différence de l'Empire chrétien, l'Empire perse a été vaincu et entièrement détruit ; son territoire et sa population sont passés sous la domination du califat islamique. Le clergé zoroastrien était étroitement associé à la structure du pouvoir. Privé de cette association, manquant de la stimulation de puissants partisans à l'étranger, dont bénéficiaient les chrétiens, ou de l'habileté à survivre amèrement acquise qui animait les juifs, les zoroastriens tombent dans le découragement et déclinent. Leur nombre diminue rapidement. Il est frappant de constater combien ils ont peu participé à la renaissance culturelle et politique que l'Iran connaît sous l'égide de l'islam au xe siècle et ultérieurement.

La Chrétienté est vaincue, mais non détruite par l'essor de l'islam et l'établissement de l'État musulman. Par les processus de peuplement arabe, de la conversion à l'islam et de l'assimilation à la culture dominante, les chrétiens — à quel moment, il est impossible de le dire — de majoritaires, deviennent minoritaires dans la population. Dans certaines régions, notamment en Asie

centrale, en Arabie du Sud et en Afrique du Nord, où le christianisme, avant l'avènement de l'islam, avait occupé une position importante et, en Afrique du Nord, une position dominante, il disparaît complètement. A l'inverse, le judaïsme survit. Les chrétiens ne pouvaient pas accepter de passer du statut de maître à celui de sujet, avec tous les inconvénients que cela comportait. En grand nombre, ils échappent à l'humiliation en adoptant l'islam et en rejoignant la foi et la communauté dominantes. Les juifs étaient plus habitués à l'adversité. Pour eux, la conquête musulmane signifie simplement un changement de maîtres, en général pour le mieux. Ils avaient déjà appris à s'adapter et à souffrir des conditions d'impuissance politique, sociale et économique.

Au cœur du Moyen-Orient, en Égypte, en Syrie, au Liban, et dans une moindre mesure en Irak, le christianisme résiste mieux qu'en Afrique du Nord, un nombre important de communautés chrétiennes survit, peut-être en raison du fait que, dans ces régions, elles jouissaient du même avantage, si l'on peut dire, que les juifs : l'habitude d'avoir à survivre. En Irak, elles avaient vécu sous la dépendance de la foi dominante zoroastrienne ; en Égypte et en Syrie, bien qu'ayant partagé la religion chrétienne des maîtres de l'Empire byzantin, elles appartenaient à différentes sectes et avaient subi une discrimination sévère, parfois même des persécutions. Pour un grand nombre de membres des Églises orientales, l'avènement de l'islam, ainsi que le transfert du pouvoir des chrétiens aux musulmans, apportent donc une amélioration de leur condition et un plus grand degré de liberté.

Avec l'expansion de l'islam, l'autorité de l'Empire musulman s'étend au-delà du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord, patries du christianisme et du judaïsme, vers de nouvelles régions dans lesquelles ces religions n'avaient que peu ou pas d'impact. Les bouddhistes et les hindous en Asie, les animistes en Afrique subsaharienne et en Éthiopie, subissent alors l'influence des musulmans. Selon les musulmans, il s'agissait de polythéistes et d'idolâtres, qui ne pouvaient donc pas bénéficier de la tolérance de l'État musulman. Ils avaient le choix entre l'islam et la mort, celle-ci pouvant être commuée en esclavage, au gré du vainqueur.

Le Coran dit d'une manière très précise qu'il n'y a pas de coercition dans la religion, *la ikrāha fi'l-dīn* [7]. Bien que la formule ait été récemment interprétée comme exprimant la résignation plutôt qu'un encouragement à la tolérance [8], on a accepté généralement le dernier sens. Selon la loi et la pratique musulmanes, personne ne doit être contraint à changer de religion à une condition très importante, que cette religion soit monothéiste et basée sur une révélation. L'islam reconnaît le judaïsme, le christianisme et une troisième religion un peu problématique, celle des sabéens [9], comme étant des formes antérieures incomplètes et imparfaites de l'islam lui-même. Comme telles, elles contiennent donc une révélation divine authentique bien qu'inférieure. L'État islamique accorde sa tolérance aux communautés pratiquant ces religions. Il les autorise à l'exercer sous certaines conditions, et à jouir d'une large autonomie communautaire. Celles qui ne présentent pas ces qualités sont classées comme polythéistes et idolâtres et n'ont pas droit à la tolérance de l'État islamique. Selon la loi, elles n'ont qu'à choisir entre le Coran, la mort et l'esclavage. En cela comme en bien d'autres domaines, la pratique de l'islam se révèle, dans l'ensemble, moins sévère que ses prescriptions — à l'inverse de ce qui se passe en Chrétienté.

Le troisième groupe, celui des sabéens, est assez mystérieux et on ne l'identifie pas avec précision, ce qui a permis d'interpréter la loi dans le sens d'une extension

de la tolérance à des groupes tels que les zoroastriens de Perse d'abord, les hindous de l'Inde, etc. Le cas des polythéistes africains constitue l'exception la plus flagrante : pour cette forme de religion, aucune sorte de tolérance n'était permise. En cas de capture ou de conquête, ils se voyaient offrir le choix entre la conversion et l'esclavage, et parfois, les deux à la fois.

Légalement et pratiquement, les relations entre l'État musulman et les communautés non musulmanes auxquelles le premier accordait sa tolérance et sa protection étaient régies par un pacte appelé la *dhimma*. Les bénéficiaires de ce pacte étaient appelés *ahl al-dhimma*, les gens de la *dhimma* ou plus simplement *dhimmīs* [10].

Le musulman du Moyen Age, de même que le chrétien, pensait qu'il était le seul à posséder la vraie foi. Selon lui, ceux qui pensaient différemment se consumeraient éternellement dans les feux de l'enfer. A la différence du chrétien médiéval, il n'attachait pas d'intérêt à l'anticipation du jugement divin dans le monde. Il se contentait de permettre aux non-musulmans de pratiquer leur propre religion, de maintenir leurs lieux de culte, et dans une large mesure, de gérer leurs propres affaires, étant entendu qu'ils reconnaissaient sans équivoque la primauté de l'islam et la suprématie des musulmans.

Cette reconnaissance s'exprimait à travers un ensemble de restrictions imposées aux *dhimmīs* par la loi sacrée [11]. Les origines de ces restrictions semblent remonter au début de la période des conquêtes, et être de nature militaire. Lorsque les musulmans conquirent d'immenses territoires, ils constituaient une petite minorité de conquérants au milieu d'une immense majorité de conquis. Il leur fallut donc prendre des mesures de sécurité pour protéger les groupes qui occupaient et gouvernaient ces territoires. De même que pour de nombreux autres usages de la période initiale, leurs actions (bien que déterminées par des préoccupations d'opportunité immédiate) ont été consacrées et incorporées dans les textes sacrés. De telle sorte que ce qui était au départ des restrictions visant la sécurité devint des interdits légaux et sociaux. Ces interdits portaient sur les vêtements, les montures et les armes des *dhimmīs*. Les bâtiments ainsi que l'utilisation des lieux de culte étaient soumis à des règles : ils ne devaient pas dépasser la hauteur des mosquées. On ne devait pas en édifier de nouveaux, mais uniquement restaurer les anciens. Chrétiens et juifs devaient porter des signes distinctifs sur leurs vêtements. (Ceci est à l'origine de l'insigne jaune, introduit pour la première fois par un calife à Baghdad au IXe siècle, et qui se répandit en Occident au Bas Moyen Age) [12]. Même lorsqu'ils pénétraient dans les bains publics, les *dhimmīs* devaient porter autour du cou des signes distinctifs de manière à ne pas être confondus avec les musulmans lorsqu'ils étaient dévêtus. Ils devaient éviter le bruit et l'ostentation au cours de leurs cérémonies, et en toutes occasions respecter l'islam et témoigner de la déférence aux musulmans. La plupart de ces interdits avaient un caractère social et symbolique plutôt que vraiment tangible. La seule charge économique réelle imposée aux non-croyants était d'ordre fiscal. Ils devaient payer des impôts plus élevés, d'après un système hérité des empires d'Iran et de Byzance. Les spécialistes divergent sur le poids réel de ces impôts supplémentaires. Lorsque nous disposons de documents, comme ceux de la Geniza du XIe siècle, il apparaît que, du moins pour les classes les plus pauvres, ces charges étaient lourdes [13].

Alors que la différenciation fiscale entre croyant et non-croyant reste en vigueur dans le monde musulman jusqu'au XIXe siècle, les autres interdits

semblent avoir varié considérablement dans leur application. D'une manière générale, on a l'impression qu'ils étaient plus souvent ignorés que strictement imposés. Sans doute, un tel laxisme peut-il être attribué à la faiblesse des pouvoirs que l'État médiéval pouvait exercer sur ses sujets. Mais il s'explique aussi par une certaine réticence des dirigeants à faire respecter les interdits les plus pénibles. Finalement, ces interdits firent partie de la vie islamique. Leur but symbolique était de montrer qui appartenait, même de loin, au groupe dominant, et qui en était exclu, et de maintenir une distinction entre les uns et les autres.

Le respect de ces interdits dépendait de nombreux facteurs. L'un des plus importants étant la faiblesse ou la force de l'État musulman. Il est plus facile de se montrer tolérant lorsque l'on se sent fort que si l'on se sent faible et menacé. Les relations entre les musulmans et les *dhimmīs* ont aussi été influencées par les relations entre l'Islam et le monde extérieur. On ne sera pas surpris de noter qu'à partir des Croisades, alors que le monde musulman s'affaiblit et s'appauvrit par rapport au monde chrétien, la situation des sujets non musulmans de l'État musulman se détériore. Ils subissent un renforcement des interdits et même — ce qui ne s'était jamais produit auparavant — une certaine ségrégation sociale [14].

Leur condition est en général supportable, mais incertaine ; elle implique l'humiliation. Les écrivains utilisent le mot arabe *dhull* [15], signifiant infériorité, humiliation, abaissement, pour désigner le sens de l'humilité qui convient aux non-musulmans et plus particulièrement aux sujets juifs. Cela est amplement attesté par une série de voyageurs occidentaux dans les pays musulmans, particulièrement aux XVIIe et XVIIIe siècles. Ils décrivent le mépris et l'humiliation dont sont victimes les chrétiens et plus encore les sujets juifs dans les États musulmans. Tous les musulmans, même les enfants, sont libres de les insulter, de les frapper, ou de leur lancer des pierres. Aucune réplique, aucune défense ne sont possibles, car frapper ou insulter un musulman est considéré comme une offense capitale [16].

Les relations qui en résultent ont été décrites au XIXe siècle d'une manière vivante par un visiteur anglais hautement favorable aux Turcs : « Si nous analysons les raisons du sentiment général qu'éprouvent les *rayas* contre la domination ottomane, nous nous apercevons qu'il ne résulte pas de l'oppression directe qui affecte l'état physique de l'homme, mais de la réaction générale qui fait que l'on est plus sensible à une insulte qu'à une injure, à un sarcasme qu'à un coup. Le Turc est de porcelaine, le Grec d'argile. Un rustre turc peut insulter un Grec instruit. Un gamin turc peut lapider un prêtre grec. Une danseuse turque peut se moquer d'une dame grecque. Plus l'offense est grande, plus elle laisse un goût amer. Et même si elle n'est jamais commise, qu'elle soit possible suffit à humilier. Voilà le vrai poison de l'oppression turque, la vraie raison de la révolte grecque... De telles vexations, dans le costume et dans les privilèges, peuvent paraître abstraites lorsqu'on les critique, mais elles sont durement ressenties dans la réalité. Elles ont fait contrepoids à la sécurité des biens et du commerce de l'Empire [17]. »

En dépit de tout cela, la situation des non-musulmans en Islam au Moyen Age et sous les Ottomans était certainement meilleure que celle des non-chrétiens et des hérétiques dans l'Europe médiévale, sans parler d'événements de l'Europe contemporaine ou du Moyen-Orient actuel. Aujourd'hui, le terme de « citoyenneté de second ordre » implique une condamnation formelle. C'est devenu une expression clé pour dénoncer une discrimination inacceptable à des esprits

modernes. Arrêtons-nous un instant sur ce terme. Être un citoyen de second ordre, c'est une manière d'être citoyen. C'est avoir certains droits, sinon tous, et c'est mieux que de n'être pas citoyen du tout. C'est sans aucun doute une situation meilleure que celle qui prévaut dans de nombreux États à l'heure actuelle, dans lesquels ni les majorités, ni les minorités ne jouissent d'une réelle citoyenneté, malgré les droits éblouissants inscrits dans les constitutions mais absolument privés d'effet. Il ne faut pas sous-estimer un statut reconnu, même s'il s'agit d'un statut d'infériorité par rapport au groupe dominant, quand il est établi par la loi, reconnu par la tradition, accepté par un assentiment populaire.

En quoi cette citoyenneté était-elle une citoyenneté de second ordre ? Nous avons déjà mentionné les restrictions sociales et fiscales. A l'inverse des juifs et des hérétiques en Europe, les juifs et les chrétiens avaient rarement à souffrir en Islam de l'exil ou du martyre à cause de leurs croyances. Ils n'étaient pas enfermés dans des ghettos — qu'ils fussent géographiques ou professionnels. Aucun métier ne leur était interdit, de même qu'aucun espace, à l'exception des lieux saints d'Arabie ou d'ailleurs. La violence était rare et peu commune. Cependant, elle explosait de temps à autre. Et l'on peut établir une typologie de la persécution, ou plus précisément, ce qui est différent, une typologie des rationalisations proposées par les persécuteurs.

La situation de loin la plus commune dans les temps prémodernes était que les communautés soumises ne restaient pas à leur place, qu'elles agissaient avec arrogance, qu'elles se hissaient au-dessus de leur rang. Cela nous mène à une des notions politiques fondamentales de l'islam, la notion, ou l'idéal, de justice. Dans presque toute la pensée politique musulmane, la justice est le but essentiel du gouvernement, la justification principale de l'autorité et des vertus cardinales d'un bon souverain. La définition de la justice a varié selon les différentes périodes de l'histoire de l'Islam. Au début, la justice signifiait généralement l'application de la loi divine, la défense et le respect de la loi sacrée de l'islam. Plus tard, les dirigeants musulmans ayant accordé de moins en moins d'importance à ces lois sacrées, sauf dans les domaines personnels et rituels, elles ne pouvaient donc plus servir de critère pour apprécier la justice du dirigeant. Le terme de justice prit plutôt un sens d'équilibre : le maintien de l'ordre politique et social, chaque groupe, chaque élément devant conserver sa position, donner ce qu'il devait donner et recevoir ce qu'il devait recevoir.

Dans l'un et l'autre cas, les sujets non musulmans occupaient une certaine position. S'ils paraissaient s'écarter de la place qui leur était assignée, il s'agissait, selon le premier sens du mot justice, d'une violation de la loi, ou selon le second sens, d'une perturbation de l'équilibre social et par conséquent, d'une menace pour l'ordre social et politique. Sur ce point, une comparaison entre les attitudes chrétienne et musulmane devant l'hérésie révèle une différence fondamentale [18]. Dans l'histoire des Églises chrétiennes, l'hérésie est un sujet de grave préoccupation. Elle signifie une déviation par rapport à la croyance ou à l'usage définis autoritairement. En Islam, on se préoccupe peu de savoir ce que les gens pensent, dès lors qu'ils adhèrent aux croyances fondamentales. L'islam s'intéresse plus à ce que les gens font, à une ortho-pratique qu'à une orthodoxie. Les musulmans peuvent croire ce qu'ils veulent aussi longtemps qu'ils se conforment aux normes sociales. Même des hérésies qui s'écartent considérablement de l'islam majoritaire sont tolérées. La persécution commence lorsqu'on considère que l'hérésie représente un réel danger pour l'ordre social ou politique.

Les dispositions à l'égard des sujets non musulmans sont régies par des considérations assez semblables. Les difficultés surgissent lorsque des juifs ou des chrétiens se mettent à jouir de trop de richesse et de trop de pouvoir et surtout à en jouir de manière ostentatoire. L'exemple le plus connu est le massacre des juifs de Grenade en 1066, attribué à une réaction contre un puissant et fastueux vizir juif [19]. On pourrait donner d'autres exemples qui concernent plus souvent des chrétiens que des juifs.

Le second élément de notre typologie est l'accusation de ce que l'on pourrait appeler intelligence avec l'ennemi, en l'occurrence les ennemis de l'Islam. Le premier cas important est celui des Croisades : certaines communautés chrétiennes du Moyen-Orient s'étant identifiées aux Croisés, elles en payent chèrement le prix après leur départ. Ces épisodes n'affectent évidemment pas directement les juifs qui n'éprouvent pas de sympathie pour les Croisés. Il leur arrive cependant d'en subir les répercussions, les non-musulmans étant ressentis, non sans raison, comme des sujets auxquels on ne peut pas se fier.

Autre exemple, plus frappant : il est fourni par les invasions mongoles. Les Croisés n'avaient fait que créer de petits États le long du littoral syrien et palestinien. Les Mongols, eux, conquièrent les régions centrales de l'Islam, y établissent leur domination, détruisent le califat et installent ainsi pour la première fois depuis le temps du Prophète, un pouvoir non musulman sur les principaux centres de l'Islam. Chrétiens et juifs, habitant le pays et parlant sa langue mais non-musulmans, deviennent les instruments précieux des souverains mongols, et certains d'entre eux occupent des emplois importants. Par la suite, quand les Mongols se convertissent à l'islam, entrent dans le monde musulman et en adoptent les usages, chrétiens et juifs ont de nouveau à payer le prix de leur collaboration avec les conquérants païens.

Le rôle des empires européens dans les pays musulmans à une époque plus récente crée une situation comparable. Là encore, les membres des minorités chrétiennes, et dans une moindre mesure, des juifs servent diversement les autorités impériales. Certains, surtout dans les classes supérieures, s'identifient avec le pouvoir colonial européen, ils en adoptent la langue, la culture et parfois même la nationalité. Ils feront les frais de la fin des empires et du retrait de l'Europe.

Le troisième élément de cette typologie est la persécution qui se développe dans des périodes de stricte orthodoxie militante. De temps à autre émergent un mouvement ou un souverain qui insistent sur la purification de l'islam, sur la nécessité d'effacer les changements et les innovations qui, au cours des siècles, ont corrompu et déformé la foi ; sur l'urgence d'un retour à l'islam pur et authentique du Prophète et de ses compagnons. De telles exigences de purification provoquent généralement une vague d'intolérance qui touche non seulement les musulmans, mais aussi les sujets non musulmans. La ferme subordination de l'incroyant et un strict renforcement des interdits qui lui sont imposés, sont une des manifestations de ces mouvements de restauration religieuse.

Quatrième type de persécutions : elles accompagnent les mouvements messianiques et millénaristes qui surgissent dans des périodes d'instabilité et de désordre. Parmi eux, celui des Almohades en Afrique du Nord et en Espagne, ou plus récemment, des mouvements nationalistes d'expression messianique, qui proclament que le royaume de Dieu — ou la dernière idéologie à la mode — est sur le point d'être instauré sur la terre par un chef messianique ou charismatique.

Dans ce contexte, ceux qui refusent l'ultime révélation, et ceux qui ne veulent pas, ou ne peuvent pas s'identifier au groupe dirigeant ne peuvent plus bénéficier d'aucune tolérance.

A ces quatre types de persécution d'origine populaire, nous pouvons en ajouter deux d'un caractère plus limité, dus à l'initiative des dirigeants. La crise financière en fournit fréquemment l'occasion : lorsqu'un souverain éprouve des difficultés, un moyen de se procurer de l'argent consiste à faire appliquer des restrictions pénibles et tombées en désuétude, ou à en imposer de nouvelles aux non-musulmans, lesquels sont en général prêts à payer pour que le souverain revienne sur ses décisions. Deuxième situation : lorsque le souverain se trouve en conflit avec des éléments puissants de la capitale ou du cercle dirigeant, et qu'il essaye alors de trouver un soutien populaire, le plus souvent aux dépens de ses sujets non musulmans.

Quelle a été, d'une manière plus générale, l'attitude des musulmans envers les sujets *dhimmīs ?* En premier lieu, il paraît important de préciser que nous trouvons, à l'égard des juifs comme de tout autre groupe, peu de traces de sentiments hostiles, profondément enracinés, comparables à l'antisémitisme du monde chrétien. Il y avait cependant, sans aucune ambiguïté, des attitudes négatives : d'une part, le sentiment « normal » qu'éprouve un groupe dominant envers un groupe dominé et qui se retrouve pratiquement dans toutes les sociétés ; d'une manière plus spécifique, le mépris des musulmans pour ceux qui auraient pu accepter la vérité et qui ont, de leur plein gré, choisi de persister dans l'erreur. Enfin, certains préjugés portent sur tel ou tel groupe et pas sur les autres. Dans l'ensemble, et contrairement à l'antisémitisme des chrétiens, les musulmans n'éprouvent ni peur, ni envie, ni haine envers les non-musulmans, mais simplement du mépris. Il s'exprime de plusieurs manières. Une abondante littérature polémique attaque chrétiens et juifs [20]. Les attributs négatifs prêtés aux religions soumises ainsi qu'à leurs adeptes sont généralement exprimés en termes religieux et sociaux, très rarement en termes ethniques ou raciaux, encore que cela se produise quelquefois. Les injures sont souvent assez violentes. Les épithètes habituellement utilisés sont ceux de singe pour les juifs et de porc pour les chrétiens [21]. Dans la conversation ou dans la correspondance, les formules de politesse diffèrent selon que l'on s'adresse aux juifs et aux chrétiens ou à des musulmans. Il est interdit aux juifs et aux chrétiens de donner à leurs enfants des prénoms musulmans, et sous les Ottomans, des prénoms partagés par ces trois religions, tels que Joseph ou David, étaient orthographiés de trois manières différentes. Les non-musulmans apprirent à vivre avec ces signes de différenciation qui, comme les règles vestimentaires symbolisaient leur infériorité.

Chez les shi'ites, et non pas les sunnites, s'ajoute la grave question de la pureté rituelle : les musulmans pratiquants accordent beaucoup d'importance à la pureté *(tahāra)* et à l'impureté *(najāsa)*. Selon les juristes musulmans, la souillure, qui rend rituellement impur, peut être provoquée par les rapports sexuels, la menstruation, l'accouchement, l'urine, la défécation, ou par des contacts avec des choses ou des êtres impurs comme le vin, le porc, les charognes, et certaines sécrétions du corps. Dans la version la plus stricte du shi'isme, les non-musulmans entrent dans cette catégorie. Tout contact avec eux, ou avec des vêtements ou de la nourriture qu'ils ont pu toucher rend rituellement impur et impose une purification avant de s'acquitter des devoirs religieux ou rituels [22]. D'une manière générale, la domination shi'ite en Iran a été beaucoup moins

tolérante que celle des sunnites contemporains dans l'Empire ottoman. Expulsions, conversions forcées et massacres sont rares chez les sunnites ; ils se produisent fréquemment en Iran, jusqu'au XIXᵉ siècle. Des voyageurs occidentaux ont souvent remarqué le statut abject et misérable des non-musulmans sous les shahs [23].

Ces aspects négatifs coexistent avec des aspects positifs. Les relations entre ces communautés et l'État musulman sont régies par la loi, la *dhimma*, considérée comme relation contractuelle. Cela fait partie de la loi sacrée de l'islam que tout bon musulman doit défendre et respecter. La loi confère un certain statut aux adeptes de ces religions. Ils peuvent donc s'en réclamer pour le faire reconnaître, et s'il leur était interdit de se hisser au-dessus, les musulmans de leur côté ne devaient pas les abaisser au-dessous de ce statut.

On observe parfois, à l'occasion de telle persécution, que ses instigateurs cherchent à la justifier en termes de loi sacrée. L'argument habituel est que les juifs ou les chrétiens ont violé le pacte en quittant la place qui leur revenait. Ils n'ont pas respecté les conditions du contrat passé avec l'islam et par conséquent l'État et le peuple musulmans ne sont plus liés par ce contrat.

Cette précaution apparaît même dans la littérature violemment anti-*dhimmī*. Le poème anti-juif d'Abu Ishaq, écrit à Grenade en 1066 [24], est particulièrement instructif et intéressant de ce point de vue. Ce poème, dont on a dit qu'il a contribué à provoquer les émeutes anti-juives cette année-là, contient les vers suivants :

> Ne croyez pas que c'est trahir la foi que de les tuer
> c'est trahir la foi que de les laisser continuer
> Ils ont rompu notre contrat
> comment seriez-vous coupables contre de tels violateurs
> Comment peuvent-ils avoir un pacte
> quand nous sommes obscurs et qu'ils sont élevés
> Maintenant nous sommes les humbles
> comme si nous avions tort et eux raison !
> Ne tolérez pas leurs méfaits
> car vous êtes garants de ce qu'ils font
> Dieu veille sur son peuple
> et le peuple de Dieu l'emportera.

L'outrage est le thème dominant du poème. Mais à la différence de l'antisémitisme de la Chrétienté, même dans son outrage, Abu Ishaq ne récuse pas le droit des juifs à vivre et à pratiquer leur religion. En tant que juriste, il a conscience que ces droits sont garantis par la loi sacrée et incorporés dans la *dhimma*, le contrat entre l'État et les communautés non musulmanes protégées. Abu Ishaq ne cherche pas à nier ni même à minimiser le contrat. Au contraire, il s'applique à convaincre son auditoire, et sans doute lui-même, qu'ils n'agiraient pas contre la loi en tuant et en volant des juifs, qu'ils ne violeraient pas les clauses d'un contrat établi et sanctifié par la loi sacrée de l'islam. Selon lui, ce sont les juifs qui ont rompu le contrat ; les musulmans et leurs dirigeants sont donc déliés des obligations de la *dhimma* et libres d'attaquer, de tuer et d'exproprier les juifs en toute légalité, c'est-à-dire sans commettre de péché.

Des diatribes comme celles d'Abu Ishaq et des massacres comme celui de Grenade en 1066 sont rares dans l'histoire de l'Islam. D'une manière générale, les

dhimmīs étaient autorisés à pratiquer leur religion, à exercer leurs activités et à vivre selon leurs vœux. D'abord parce que c'était une des clauses fondamentales de la loi sacrée. Ensuite, d'un point de vue plus pratique, parce que les *dhimmīs* étaient utiles. Au début de l'islam, lorsqu'ils formaient la majorité écrasante de la population, ils étaient effectivement indispensables. Cet argument est clairement exprimé dans l'un des premiers traités sur l'impôt qui cite une lettre attribuée au calife 'Umar envoyée à l'un de ses gouverneurs :

> Ni vous, ni les musulmans qui sont avec vous ne doivent considérer les incroyants comme un butin, ni les distribuer [comme esclaves]... Si vous prélevez la capitation, vous n'avez aucun droit sur eux. Avez-vous pensé à ce qui restera aux musulmans qui viendront après vous, si vous les prenez et les partagez ? Par Dieu, les musulmans ne trouveraient plus un homme à qui parler et du travail duquel ils pourraient profiter. Les musulmans d'aujourd'hui vivront [du travail] de ces gens jusqu'à leur mort. Lorsque nous mourrons, et eux aussi, nos fils vivront du travail de leurs fils, et ceci pour toujours, tant qu'il y en aura. Car ils resteront esclaves du peuple de l'Islam tant que règnera l'Islam. Par conséquent, imposez la capitation ; ne les réduisez pas à l'esclavage ; ne laissez pas les musulmans les opprimer, leur faire du tort ou s'approprier leurs biens, sauf lorsque cela est permis. Observez fidèlement les conditions que vous leur avez accordées et tout ce à quoi vous les avez autorisés [25].

Même lorsque les *dhimmīs* ne furent plus qu'une petite minorité, ils possédaient, où ils parvinrent à acquérir, des compétences dont les musulmans avaient besoin, soit que ceux-ci ne les possédassent pas, soit qu'ils ne voulussent pas les acquérir. Dès lors, à certaines périodes, nous trouvons des non-musulmans solidement établis dans le commerce et la finance, activités méprisées par les sociétés militaires. Parfois, particulièrement dans la période tardive, ils sont nombreux dans ce que l'on pourrait appeler les métiers vils : les juifs du Maroc, du Yemen, d'Irak et d'Asie centrale avaient souvent la charge de nettoyer les fosses d'aisance et de sécher leur contenu pour en faire du combustible. Ils étaient aussi employés à d'autres métiers pénibles, tels que tanneurs, bouchers, bourreaux, etc. Les plus vils des métiers vils étaient pour un musulman ceux qui impliquaient des rapports avec des incroyants. Ce qui conduisit parfois à une assez grande concentration de la diplomatie, du commerce, de la banque, du courtage, ou de l'espionnage entre les mains de non-musulmans. Même le commerce et le travail de l'or et de l'argent hautement estimés dans beaucoup de régions du monde, les musulmans stricts considéraient qu'ils altéraient et mettaient en danger l'âme immortelle de ceux qui s'y livraient.

Tant que les musulmans conservèrent une réelle suprématie (ou même une illusion de suprématie), ils restaient prêts à tolérer la puissante mainmise des minorités sur leur vie économique. Cette situation devint un sujet de préoccupation, puis de colère, lorsque le rapport de force, économique, puis militaire changea entre l'Islam et la Chrétienté, et surtout lorsque les musulmans en prirent conscience.

Il n'est pas rare dans l'histoire de voir une économie stagnante et relativement attardée stimulée par le contact commercial avec une société plus active et plus développée. Ce qui est particulier au cas du Moyen-Orient pendant l'expansion européenne, c'est que les agents et les bénéficiaires des changements économiques qui en ont résulté étaient des deux côtés des étrangers. Ces étrangers étaient

naturellement Européens, mais, même au Moyen-Orient, les acteurs principaux étaient soit des étrangers, soit des membres de minorités religieuses considérées et traitées comme marginales par la société dominante. La nouvelle classe moyenne qui se développa au XIXe et au début du XXe siècle était largement composée de chrétiens indigènes et étrangers et dans une moindre mesure de juifs qui, par conséquent, s'identifiaient de moins en moins à leurs compatriotes musulmans, et de plus en plus à l'Europe. Ce n'est que relativement tard qu'émerge une bourgeoisie musulmane qui n'était pas gênée, comme ses prédécesseurs *dhimmīs,* par une séparation sociale d'avec le régime et la société majoritaire, et qui put avoir un impact social et politique. Impact, du reste, d'une faible portée et de courte durée : il a déjà fait place dans de nombreux pays à d'autres éléments.

Dans la période de modernisation, de la fin du XVIIIe siècle à nos jours, la position des non-musulmans se consolide par certains aspects, se dégrade fortement par d'autres. Leur réussite matérielle est certaine. Les chrétiens, plus ouverts à l'influence de l'Occident, sont donc plus aptes à utiliser l'éducation occidentale et à profiter des avantages qu'elle offre, ce qui est particulièrement important dans un siècle de domination de l'Occident. Quelques exemples peuvent illustrer le rôle des étrangers et des minorités dans le domaine financier. En 1912, Istanbul compte quarante banquiers privés. Aucun n'est turc musulman. On reconnaît à leur nom douze Grecs, douze Arméniens, huit Juifs et cinq Européens ou Levantins [26]. Une liste de trente-quatre agents de change à Istanbul comprend dix-huit Grecs, six Juifs, cinq Arméniens, et pas un seul Turc. Au XVIe siècle et dans une moindre mesure, au XVIIe siècle, les juifs avaient mieux réussi que les chrétiens sous la protection turque. Ils avaient des compétences commerciales et industrielles sans être soupçonnés, comme les chrétiens, de coupables sympathies à l'égard de l'Europe. Dans un sens, les juifs étaient donc économiquement complémentaires des musulmans et concurrents des chrétiens. Dès le XVIIIe siècle, ils cèdent du terrain aux chrétiens, plus nombreux, plus instruits et qui jouissent surtout de la faveur et de la préférence de l'Europe chrétienne — or à cette époque, ce sont les préférences de l'Europe, et non celles des Turcs, qui importent.

Les minorités devant de plus en plus leur position favorable au soutien européen, elles comptent toujours davantage sur la protection de l'Europe. Beaucoup de leurs membres obtiennent le statut de protégés ou même la nationalité de différents pays européens. Au cours du XIXe siècle, certains pouvoirs européens établissent des protectorats de fait sur des communautés entières de sujets non musulmans du sultan. Leur situation se complique ensuite avec les revendications ou les aspirations nouvelles à l'indépendance à l'égard du pouvoir musulman, ou à l'égalité à l'intérieur de l'État musulman. La protection étrangère, l'égalité à l'intérieur, l'autodétermination nationale étaient évidemment incompatibles non seulement entre elles, mais aussi avec la *dhimma*. Les tensions qui en résultent culminent — mais ne cessent pas — avec l'écroulement total de l'ordre ancien.

Le changement est encore plus dramatique dans les régions tombées sous l'autorité directe de l'Europe, à la suite de l'expansion coloniale. Les peuples maritimes de l'Europe occidentale avançant par le sud, les Russes progressant par le nord, ils enferment le monde islamique dans un gigantesque étau. Dans les territoires qu'ils acquièrent, les nouveaux maîtres impériaux font ce qu'avaient fait les Mongols quelques siècles avant eux : ils utilisent les compétences et les

connaissances des populations non musulmanes de ces régions. Bientôt, on voit des Arméniens au service des Russes sur la frontière orientale de la Turquie, ce qui pose des problèmes de toutes sortes aux Turcs comme aux Arméniens de l'Empire. Plus au sud, dans un épisode plus connu en Occident, l'expédition de Bonaparte s'appuie massivement sur les coptes et d'autres chrétiens pour administrer l'Égypte [27].

Celui qui fut peut-être le dernier grand historien musulman formé dans la tradition classique, l'Égyptien Al-Jabarti, exprime fortement ce que pouvait éprouver un observateur musulman de l'époque [28]. Membre de la classe des Ulema, par son origine et son éducation, il n'était pas fanatique et ne nourrissait pas une haine aveugle à ce qui n'était pas musulman. Il reconnaît certains mérites à la domination française et s'étend longuement sur l'attachement des Français à la justice, l'une des qualités les plus appréciées dans l'échelle des valeurs politiques de l'islam. Cependant, il n'apprécie pas leur émancipation des habitants non musulmans de l'Égypte, qui revenait à abolir la *dhimma*. A plusieurs reprises, il observe amèrement que les Français se sont servis des coptes et d'autres *dhimmīs*. Il est particulièrement choqué par le fait que, contrairement à l'usage ancien, ils exhibent de beaux vêtements et portent des armes, qu'ils exercent une autorité sur les musulmans et que, plus généralement, ils agissent d'une manière qui renverse l'ordre des choses établi par la loi divine. Jabarti, en observateur équitable, trouve maint sujet d'admiration chez les Français et de critique chez les Ottomans. C'est pourtant avec chaleur qu'il accueille le retour de l'autorité ottomane et, avec elle, la restauration de l'ordre ancien en particulier la *dhimma* et les restrictions imposées à ses compatriotes coptes.

La réaction de Jabarti ne fut pas la seule réaction négative aux idées égalitaires de la Révolution française. A partir de 1798, lorsque s'ouvrent les hostilités entre la République française et l'Empire ottoman, des documents ottomans font fréquemment allusion à l'absurdité de l'idée d'égalité parmi les hommes. Pourtant l'idée fit son chemin et au cours du XIXe siècle, la conception d'une citoyenneté égale pour les membres de toutes les religions se renforça, soutenue par la pression constante que les États européens exerçaient pour imposer une réforme à l'intérieur de l'Empire. L'idée était défendue également par un groupe important de Turcs musulmans réformateurs qui essayaient d'entraîner leur pays vers ce qu'ils considéraient comme les Lumières. Finalement, la grande réforme de février 1856 abolit les restrictions imposées aux non-musulmans et tous les sujets de l'Empire ottoman, quelle que fût leur religion, étaient formellement déclarés égaux.

L'accueil réservé à ce décret d'émancipation ne fut nullement enthousiaste et l'opposition ne vint pas que des musulmans. Pour ces derniers, ce décret signifiait la perte d'une suprématie qu'ils considéraient comme leur droit. Mais il signifiait aussi pour les chrétiens, du moins pour leurs dirigeants, la perte de privilèges anciens et reconnus, et une égalisation par le bas aussi bien que par le haut qui n'était pas pour leur plaire. Certaines réactions des contemporains apparaissent dans un mémorendum que l'historien et homme d'affaires turc Jevdet Pasha, écrit sur la promulgation du firman.

> D'après ce firman, les musulmans et les non-musulmans devaient être égaux en droit, ce qui produisit un effet négatif sur les musulmans. Auparavant, l'un des quatre points adoptés comme base pour des accords de paix *(musālaha)* était que

> certains privilèges seraient accordés aux chrétiens à condition que ces privilèges ne transgressent pas l'autorité souveraine du gouvernement. Désormais, la question des privilèges perdait toute signification. A tous les niveaux du gouvernement, les non-musulmans avaient les mêmes droits que les musulmans. Beaucoup de musulmans se mirent à murmurer : « Nous avons perdu aujourd'hui nos droits communautaires *(milli)* sacrés, gagnés par le sang de nos pères et de nos ancêtres. Alors que le *millet* musulman est le *millet* dirigeant, il a été privé de ses droits sacrés. C'est un jour de pleurs et de lamentations pour le peuple de l'Islam. [29] »

Jour de réjouissance, au contraire, pour les non-musulmans qui perdent leur statut de *raya* et obtiennent l'égalité avec le *millet* dirigeant. Les patriarches et les autres chefs spirituels, eux, ne sont pas satisfaits de voir leur nomination réglée par le firman. Autre question : alors qu'auparavant dans l'Empire ottoman, les communautés étaient classées, les musulmans occupant le premier rang devant les Grecs, les Arméniens, et enfin les juifs, toutes étaient maintenant au même niveau. Certains Grecs objectent : « Le gouvernement nous a mis au même niveau que les juifs. Nous acceptions la suprématie de l'Islam. »

Avec l'octroi d'une égalité légale, la capitation fut abolie formellement et les non-musulmans admis à effectuer le service militaire obligatoire qui venait d'être institué. En fait, pendant longtemps ils ne furent pas appelés, mais eurent alors à payer un impôt de compensation qui remplaça la *jizya*. Cette forme de discrimination disparut aussi au xx[e] siècle et la conscription s'ajouta aux privilèges de la citoyenneté accessible aux sujets non musulmans.

Mais si la fin du système médiéval et l'abrogation du statut de non-musulman marquent une amélioration considérable du statut légal et formel de ces communautés dans leurs pays respectifs, la réalité de leur émancipation pendant la période de domination impérialiste, de révoltes nationalistes, d'idéologies séculières et de réponses de l'Islam est une tout autre question qui exige d'autres investigations.

Bernard Lewis
Institute for advanced study,
Princeton

NOTES

1. La position des sujets non-musulmans de l'État musulman a été étudiée par A. S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects : a critical study of the covenant of 'Umar*, Londres, 1930, rééd. 1970, et par Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958. La littérature sur les diverses communautés non-musulmanes est inégale. Les recherches sur les chrétiens tendent à porter sur la religion et les Églises plutôt que sur la vie réelle des communautés chrétiennes. La littérature en langue arabe est abondante. Parmi les travaux généraux en langue anglaise, A. S. Atiya, *A history of Eastern Christianity*, Londres, 1968, et B. Spuler, « Die Morgenländischen Kirchen », dans *Handbuch der Orientalistik*, Leyde, 1964. Sur l'histoire et l'historiographie des juifs en terre d'Islam, deux excellentes publications récentes : Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands : a history and source book*, Philadelphie, 1979, et

Mark R. Cohen, « The Jews under Islam : from the rise of Islam to Sabbatai Zevi », dans *Bibliographical essays in medieval Jewish studies : the study of Judaism*, II, pp. 169-229. A. J. Arberry éd., *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969, étudie à la fois l'histoire des juifs et des chrétiens et fournit des bibliographies. Choix de documents traduits dans B. Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, II, New York, 1974, pp. 217-235. Sur la tolérance de l'islam en général, cf. Rudi Paret, « Toleranz und Intoleranz in Islam », *Saeculum*, 21, 1970, pp. 344-365, et Francesco Gabrieli, « La tolleranza nell'Islam », *La Cultura*, X, 1972, pp. 257-266, repris dans *idem.*, *Arabeschi e studi islamici*, Naples, 1973, pp. 25-36.

2. Cf. E. Gibbon, *Decline and fall of the Roman Empire*, J. B. Bury éd., Londres, 1909-1914, vol. 5, p. 332.

3. Les rapports de Mahomet avec les juifs ont fait l'objet d'une abondante littérature académique et, plus récemment, populaire et semi-populaire, en arabe et dans les autres langues de l'Islam. Voir Mark R. Cohen, « The Jews... », *op. cit.*, pp. 176-179 ; Norman A. Stillman, *op. cit.*, pp. 3-21 et pp. 113-151. On a prêté moins d'attention aux relations de Mahomet avec les chrétiens. Sur ceux de Najrān, voir Werner Schmucker, « Die Christliche Minderheit von Naǧrān und die Problematik ihrer Beziehungen zum früher Islam », dans Tilman Nagel, Gerd R. Puin, Christa U. Spuler, Werner Schmucker et Albrecht Noth, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, I, Bonn, 1973, pp. 183-281. Aperçu général dans *EI*[1], articles « Nadjrān » (par A. Moberg) et « Nasāra » (par A. S. Tritton).

4. *EI*[1], article « Khaibar » (par Adolf Grohmann).

5. Coran, IX, 29. La phrase de conclusion — en arabe *« an yadin wa-hum sāghirūn »* — a fait l'objet d'interprétations contradictoires dans les études récentes. Ainsi, dans deux traductions du Coran, la phrase est rendue par « jusqu'à ce qu'ils paient la *jizya*, directement (?) et alors qu'ils sont humiliés » (R. Blachère) ; « bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten » (R. Paret). Autres traductions récentes : « until they give compensation (tax) for support from solidarity (shown by us to them), while they are in a state of lowliness » (F. Rosenthal) ; « until they pay the *jizya* out of ability and sufficient means, they (nevertheless) being inferior » (M. J. Kister) ; « until they give the reward due for a benefaction (since their lives are spared), while they are ignominious (namely, for not having fought unto death) » (M. Bravmann). Voir Rosenthal, dans *The Joshua Starr memorial volume*, New York, 1953, pp. 68-72 ; Kister et Bravmann, dans *Arabica*, X, 1963, 95-95 ; XI, 1964, 272-278 ; XIII, 1966, 307-314 ; XIV, 1967, 90-91, 326-327. Quel qu'ait été le sens original du texte, les commentateurs et les juristes l'ont compris comme créant un impôt et prescrivant la manière de le payer.

6. Deux volumes récents analysent quelques problèmes relatifs à l'islamisation : une étude monographique par R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the medieval period*, Cambridge, Mass., 1979, et un symposium édité par Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam*, New York et Londres, 1979, à la bibliographie duquel on se reportera.

7. *Coran*, II, 256.

8. R. Paret, « Sure 2,256 : *lā ikrāha fi d-dīn*, Toleranz oder Resignation », dans *Der Islam*, 49, 1969, pp. 299-300.

9. Sur les Sabéens, voir *EI*[1], article « Sābi'a » (par B. Carra de Vaux).

10. *EI*[2], article « Dhimma » (par Claude Cahen), où l'on trouvera la bibliographie.

11. Exemples de textes où sont ces prescriptions, dans B. Lewis, *Islam...*, *op. cit.*, II, p. 217 ss.

12. Sur cet insigne, voir *EI*[2], article « Ghiyār » (par M. Perlmann) ; Tritton, p. 115 ss. ; Fattal, pp. 96-110.

13. S. D. Goitein, *A Mediterranean society. The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, I, Berkeley et Los Angeles, 1967, p. 97.

14. E. Ashtor, « The social isolation of the ahl adh-dhimma », dans *Pal Hirschler memorial book*, Budapest, 1949, pp. 73-94 ; repris dans *idem*, *The medieval Near East : social and economic history*, Londres, 1978.

15. Coran, II, 61 et III, 108. Commentaires dans M. Perlmann, « Eleventh-century Andalusian authors on the Jews of Granada », *Proceedings of the American Academy of Jewish research*, XVIII, 1949, pp. 289-290.

16. Exemples dans Stillman, *passim* ; D. G. Littman, « Jews under Muslim rule in the late nineteenth century », *Wiener library bulletin*, XVIII, n.s. 35/36, 1975, pp. 65-76 ; *idem*, « Jews

under Muslin rule ». II : « Morocco, 1903-1912 », *ibid.*, XXIX, n.s. 37/38, 1976, pp. 3-19. Parmi les textes de voyageurs, voir George T. LOWTH, *A wanderer in Arabia*, II, Londres, 1855, pp. 297-309 ; G. BEAUCLERK, *Journey to Marocco*, Londres, 1828 ; Julia PARDOE, *The city of the Sultan*, II, Londres, 1837, pp. 361 ss.

17. Adolphus SLADE, *Turkey, Greece and Malta*, Londres, 1837, II, pp. 92-94.

18. B. LEWIS, « Some observations on the ' significance of heresy in Islam ' », *Studia islamica*, I, 1953, pp. 43-63 ; version révisée dans *Idem, Islam in history : ideas, men and events in the Middle East*, Londres, 1973, pp. 217-236.

19. Sur cet épisode, cf. STILLMAN, *op. cit.*, pp. 57-59 et 211-225.

20. Sur la propagande contre les *dhimmīs*, cf. M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877 ; R. GOTTHEIL, « An answer to the Dhimmis », *Journal of the American oriental society*, XLI, 1921, pp. 383-457 ; M. PERLMANN, « Notes on anti-Christian propaganda in the Mamluk Empire », *Bulletin of the School of Oriental and African studies*, X, 1942, pp. 843-861 ; PERLMANN, « Eleventh-century Andalusian authors... » ; S. W. BARON, *A social and religious history of the Jews*, V, p. 95 ss. Le traité d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrella, cité par Perlmann, a été publié : *Al-Radd 'alā Ibn al-Naghrīla al-Yahūdī wa-rasā'il ukhrā*, Ihsān 'ABBĀS éd., Le Caire, 1380/1960. Autres poèmes contre les juifs dans W. J. FISCHEL, *Jews in the economic and political life*.

21. Dans la langue de l'insulte, les juifs sont des singes et les chrétiens des porcs. Quelquefois, ce dernier qualificatif s'applique aussi aux juifs. La référence aux singes est peut-être tirée du Coran (II, 61 ; V, 65 ; VII, 166). Voir Henri PÉRÈS, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris, 1953, pp. 240-241 ; PERLMANN, « Eleventh-century Andalusian authors... », pp. 287-288.

22. Sur la pureté rituelle, *EI* [1], article « Ṭahāra » (par A. S. TRITTON), et les sections sur *Ṭahāra* (pureté) et *Najāsa* (impureté) dans les ouvrages classiques sur le rituel et la loi de l'islam. Un exemple récent : « Onze choses rendent impur : 1. L'urine ; 2. les excréments ; 3. le sperme ; 4. les charognes ; 5. le sang ; 6. le chien ; 7. Le porc ; 8. l'incroyant ; 9. le vin ; 10. la bière ; 11. la sueur d'un chameau qui mange des nourritures impures. » « Le corps entier de l'incroyant est impur, même ses cheveux, ses ongles et les sécrétions de son corps sont impurs. » Rūḥullāh al-Mūsawī AL-KHOMAYNĪ, *Risāla-i Tawżīh al-Masā'il*, Téhéran, n.d. [1979 ?] (Intishārāt-i Ismā'īlīyān), pp. 15 et 18.

23. David LITTMAN, « Les Juifs en Perse avant les Pahlevi », *Les Temps Modernes*, 34, 1979, pp. 1 910-1 935 ; *idem*, « Jews under Muslim rule : the case of Persia », *Wiener library bulletin*, XXXII, 1979, n.s. 49/50, pp. 2-15. Étude plus ancienne de Walter J. FISCHEL, « The Jews of Persia, 1795-1940 », *Jewish social studies*, XII, 1950, pp. 119-160.

24. R. DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, 3e éd., Paris-Leyde, 1881, I, pp. 282-284 et LXI-LXVIII ; E. GARCIA GOMEZ, *Un alfaquí español : Abū Ishāq de Elvira*, Madrid-Grenade, 1944 ; LEWIS, *Islam in history*, pp. 158-165.

25. Abū YŪSUF, *Kitāb al-Kharāj*, 3e éd., Le Caire, 1382/1962-1963, pp. 140-141, traduit dans LEWIS, *Islam from the Prophet...*, II, pp. 223-224 ; traduction française du même texte par E. FAGNAN, *Le livre de l'impôt foncier*, Paris, 1921, pp. 217-218.

26. MAROUCHE et SARANTIS, *Annuaire financier de Turquie*, Pera, 1912, pp. 137-140.

27. Pas les juifs. Voir Harald MOTZKI, *Dimma und Égalité*, Bonn, 1979, p. 284.

28. 'ABD AL-RAHMAN IBN HASAN AL-JABARTĪ, *'Ajā'ib al-āthār fi'l-tarājim akhabār*, Bulaq, 1297 [= 1879-1880], III, pp. 11 ss., 28, *44* ss., 78, 109, 113, 208, etc. ; cf. Harald MOTZKI, *op. cit.*, pp. 263 ss., et 324 ss.

29. Cevdet PASA (= Jevdel PASHA), *Tezakir 1-12*, Cavid BAYSUN, éd., Ankara, 1953, pp. 67-68, trad. dans STILLMAN, *The Jews in Arab Lands*, p. 361.